

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Enrique Dussel y Paul Ricœur

Loute, Alain

Published in:
Analytic Teaching and Philosophical Praxis

Publication date:
2014

Document Version
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):
Loute, A 2014, 'Enrique Dussel y Paul Ricœur: pensar la creatividad normativa ', *Analytic Teaching and Philosophical Praxis*, vol. 33, no. 2, pp. 61-68.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Enrique Dussel y Paul Ricoeur: pensar la creatividad normativa¹

Alain Loute

ABSTRACT: This essay explores the dialogue between Paul Ricoeur and Enrique Dussel on the potential and place of a philosophy of liberation within their respective philosophical commitments. The author suggests that although there is a tension between their different visions of liberation, both thinkers agree on the need to defend the agency of the subject and the subject's ability to create and recreate institutions in order to live according to the common good by way of respectfully integrating the perspective of the Other.

En esta presentación quisiéramos reanudar el diálogo entre la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y la filosofía de Paul Ricoeur. Nuestro objetivo no es confrontar dos autores como si ellos fueran totalmente desconocidos entre sí. De hecho, ambos coincidieron en varias ocasiones: Dussel fue estudiante de Ricoeur en la Sorbonne en los años 60; en otras oportunidades sostuvieron un diálogo directo, uno de ellos fue el seminario organizado en Nápoles en 1991 sobre “Filosofía y Liberación, en Dialogo con Paul Ricoeur”, uno de los momentos más importantes de dichos encuentros.

Nuestra intención de volver al diálogo que tuvo lugar entre estos dos filósofos radica en que consideramos que dicho intercambio se debería profundizar y continuar. Para nosotros, lo esencial no ha sido aún dicho. Al leer sus intervenciones en el seminario de Nápoles, los intercambios entre el hermeneuta y el filósofo de la liberación parece que fue más la ocasión de marcar sus diferencias, que tomar mayor consciencia de la proximidad de sus respectivos proyectos filosóficos. El debate que tuvo lugar entre los filósofos puede ser calificado, al igual que Sebastián Purcell en artículos recientes (Purcell 2010, Purcell 2011), como una “missed encounter”. Por tanto nos parece y ésta es la tesis que pretendemos defender, que una finalidad común puede ser reconocida en sus filosofías, a saber, la voluntad de pensar la “creatividad normativa”. Tanto Ricoeur como Dussel buscan pensar la manera en que los actores pueden crear y recrear las normas que les permitirán vivir mejor con y para otros en instituciones justas, o para decirlo en las categorías de Dussel, aplicando mejor el principio material de la ética. Pensamos que este debate entre Ricoeur y Dussel cobraría de nuevo importancia en el plano de esta finalidad común. Ésta constituye, a nuestro juicio, un punto de encuentro entre proyectos filosóficos que les permitiera un verdadero aprendizaje mutuo.

A fin de demostrar esta tesis, retomaremos, en primer término, el intercambio que tuvo lugar entre los dos filósofos con ocasión del seminario de 1991, con el fin de despejar los principales puntos de divergencia. En segundo término, defenderemos la idea de que ambos desarrollan una filosofía de la creatividad normativa. Finalmente, intentaremos mostrar que las divergencias entre Dussel y Ricoeur, percibidas a partir de esta finalidad común que consiste en un pensamiento de la creatividad normativa, no son tantas y podrían llegar a ser la ocasión de un verdadero aprendizaje común.

1. El seminario de Nápoles

Comencemos por dar cuenta del debate entre Ricoeur y Dussel. La impresión que nos deja el dicho debate es la de un encuentro fallido. A fin de justificar este punto de vista, quisiéramos llamar la atención sobre ciertos puntos de este modo de intercambiar sus puntos de vista.²

Es interesante anotar que, desde el comienzo de su intervención, Ricoeur manifiesta cierto escepticismo acerca de la posibilidad de establecer un diálogo con su colega latinoamericano, escepticismo que desentona con su larga práctica de diálogo con otras tradiciones filosóficas y disciplinas diferentes. En primer lugar Ricoeur subraya el carácter problemático de la expresión “filosofía de la liberación”. Para hacer legítima la asignación de la finalidad de la liberación a la filosofía, haría falta reconocer, insiste Ricoeur, en la polisemia del concepto “liberación” en la historia de la filosofía. Resalta además la diversidad de situaciones a partir de las cuales fue formulada la cuestión de la liberación. Para Ricoeur, “existen muchas historias de liberación que no comunican.”³ La situación de la filosofía latinoamericana de la liberación es que está marcada por una “presión económica y política que les confronta directamente con los Estados Unidos de Norteamérica,”⁴ mientras que la situación de la filosofía en Europa es distinta, cuya experiencia principal sería la del totalitarismo. Esta heterogeneidad conduce a Ricoeur a formular la siguiente advertencia:

“Si insisto sobre esta heterogeneidad de las historias de liberación, es para preparar a nuestros espíritus, admitir que no sólo estas experiencias son diversas, sino quizás incomunicables. Es más. La autocomprensión que se atribuye a una, crea obstáculo a la comprensión plena de la otra, y que, una cierta controversia en este propósito, es quizás insuperable, también para nosotros.”⁵

Además de hacer esta advertencia liminar, Ricoeur delimita inmediatamente su puerta de entrada en el debate. Citamos a Ricoeur: “El problema que querría someter a discusión es éste: ¿qué aporta el pensamiento occidental de mejor y mayor solidez que pueda contribuir a un debate en el cual ese pensamiento acceda a ser sólo uno de los componentes?”⁶ Ricoeur parece más preocupado por lo que él puede aportar al debate, que por lo que puede aprender de su colega. Así va a concentrarse en formular una serie de advertencias a la filosofía de la liberación.

Para él, la filosofía de la liberación pondría un “acento principal sobre la dimensión económica de la opresión, más que sobre su dimensión política.”⁷ Parecería destacarse en Dussel una forma de economicismo del que teme que oculte la necesidad de una lucha contra la dominación política. Ricoeur lanza entonces la siguiente advertencia: “Si la crítica de la opresión económica y social no pasa a través de la crítica de la dominación política y si se pretende juzgar a la liberación económica por cualquier camino político, ésta se condena a una terrible venganza de la historia: el leninismo es el ejemplo para la izquierda.”⁸ Valiéndose de la historia de las luchas contra los totalitarismos en Europa, Ricoeur, recuerda ni más ni menos al filósofo de la liberación que la libertad política es condición ineludible para “cada acrecentamiento de la productividad tecnológica y económica, sino también como componente de la liberación económica y social.”⁹

Luego de prevenir a su interlocutor de que esta diferencia insalvable puede imponerse entre ellos, Ricoeur dirige a Dussel otras advertencias, así como lecciones sacadas de la historia europea de la filosofía. Dussel, en cambio, rechaza con fuerza la afirmación de Ricoeur según la cual las historias europeas y latinoamericanas serían heterogéneas e incomunicables. Toda la historia de la explotación colonial de la periferia por parte de las metrópolis han hecho indisociables esas historias locales. Para Dussel, hoy la cuestión de la liberación que se ubica en un “great common horizon: the world system, within the space of the global market, geopolitically dominated by certain states (today the United States, Western Europe, and Japan), and under the complete military hegemony of the United States.”¹⁰

Dussel rechaza igualmente, y tomamos sus palabras: “the critiques of leninism and standard marxism”¹¹ formuladas por Ricoeur. Frente a la pobreza y a la opresión, Dussel subraya efectivamente la necesidad de desarrollar una “filosofía económica”. Escribe así: “The ‘poor’ (lacking institutional and historical means for the reproduction of life) of the planet demand (theoretical and ethical demand) a philosophical ‘economics’.”¹² Sin embargo, Dussel no entiende por “filosofía económica”, el desarrollo de una ciencia o de una filosofía de la historia de inspiración marxista que reemplazaría la reflexión ética y política, como podría insinuar el texto de Ricoeur. Al contrario, para Dussel, “it is essential to develop an economics which integrate ethics as a founding

moment of its development.”¹³

Para Dussel, las advertencias hechas por Ricoeur a la filosofía de la liberación no tienen razón de ser: “I accept Ricoeur’s suggestions and warnings. In fact, I presupposed them, and I think that an economics without politics is irrational, a totalitarian economicism, unjustifiable for a liberation philosophy. But, at the same time, I am ‘warned’ of a certain ‘politicism’ in Habermas, Ricoeur, et al.”¹⁴ Por el contrario, haría falta, en Ricoeur, una “filosofía económica”. Ricoeur se habría focalizado en el trabajo de interpretación del texto en detrimento de la cuestión de la producción y de la reproducción de la vida humana, en sus dimensiones productiva y económica. “Sin la ‘económica’, la ‘hermenéutica’ (o la ‘pragmática’) se quedan sin contenido ‘carnal’: son meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, carnalidad, sin subsumir en su reflexión el nivel de la ‘vida’.”¹⁵

Además, para Dussel, la fenomenología hermenéutica de Ricoeur se caracterizaría por una cierta ceguera frente a las asimetrías existentes entre los sujetos (dominación de una cultura por parte de la otra, de una clase por la otra, de un sexo por el otro, etc.). Para Ricoeur, el sujeto se presenta a sí mismo a través de la construcción de la trama (mise en intrigue) de su vida. El sujeto es lector del relato de su vida. Ahora bien, esta operación de interpretación narrativa puede ser la ocasión del ejercicio de una forma de dominación que Ricoeur, según Dussel, no tomaría en consideración. Los textos pueden ser impuestos, por parte de una clase dominante, como los únicos textos legítimos. Para Dussel, Ricoeur no tendría en cuenta el hecho de que la auto-comprensión frente a un texto puede devenir una experiencia alienante. De la misma manera que el capital puede constituir al productor como una mediación de la valorización del capital, “el texto constituiría al lector como mediación de la ‘cosa del texto’, sería manipulación, propaganda.”¹⁶ El lector puede devenir una mediación de la realización social del texto.

Hemos recordado aquí algunos de los argumentos del debate entre Dussel y Ricoeur, a fin de mostrar que, más que hacer posible un aprendizaje mutuo, el debate condujo a un distanciamiento de los dos filósofos. Ricoeur, después de haber evocado la dificultad (por no decir la imposibilidad) de una comprensión mutua, se limitó a enseñar algunas de las mejores lecciones de la filosofía del norte, en ocasiones llegando al punto de caricaturizar la posición de Dussel bajo los rasgos de un economicismo primario. Dussel por el contrario, reconoció, a través del concepto de “Sistema Mundo”, el horizonte común en el que se arraigan sus filosofías. Sin embargo su intervención consistió, principalmente, en una crítica y una toma de distancia con respecto a Ricoeur, denunciando la ceguera y la incapacidad de su fenomenología hermenéutica frente al problema de la dominación y de la opresión.

Si hemos calificado este diálogo de “encuentro fallido”, es justamente porque tenemos la convicción de que, a pesar de sus divergencias, una finalidad común puede ser reconocida en ambos proyectos filosóficos. En efecto pensamos que ambos plantean filosofías éticas que tienden a pensar “la creatividad normativa”. Intentemos entonces, justificar esta tesis.

2. Una finalidad común: pensar la creatividad normativa

El lector familiarizado con los dos autores no puede más que sorprenderse con el hecho de que los dos propongan una misma distinción entre el polo absoluto y excesivo de la ética y el polo relativo y limitado de la moral. En Sí mismo como otro, obra primordial en que presenta la síntesis de sus reflexiones éticas bajo la forma de lo que denominó su “pequeña ética”, Ricoeur distingue la ética de la moral. La primera designa la intencionalidad teleológica de una vida buena con y para otro en instituciones justas. En cuanto a la moral, ésta se refiere al momento deontológico dónde la intencionalidad ética está sometida a una prueba de universalización.

En la pequeña ética de Ricoeur, lo teleológico y lo deontológico se complementan el uno al otro. Por una parte, la intencionalidad ética refiere a la finalidad que las normas morales tienen para ser llevadas a cabo. La intencionalidad ética motiva a los actores a someterse a la obligación de la norma. De otra parte, la intencionali-

dad ética debe someterse a la criba de la norma. Ésta permite al actor en busca del buen vivir, poner a prueba sus deseos. La norma permite al actor asegurarse de que su sentido de la justicia no lo incita a cometer injusticias; “c’est sous la condition de l’impartialité que l’indignation peut s’affranchir du désir de vengeance qui incite la victime à se faire justice elle-même.”¹⁷

En Ricoeur, el punto de contacto entre la intencionalidad ética y la norma moral es el de una desproporción fundamental. La intencionalidad ética de “una vida buena con y para otro en instituciones justas” está en exceso respecto al resultado que la acción sujeta a las normas morales puede alcanzar. En otros términos, una acción moral que realice totalmente la intencionalidad ética es imposible. Toda acción, incluida aquella sujeta a una norma, continúa siendo una acción violenta. Incluso bajo “sa forme la plus mesurée, la plus légitime, la justice est déjà une manière de rendre le mal par le mal.”¹⁸ Esto hace decir a Ricoeur que “la moral sólo constituiría una efectución limitada”¹⁹ de la intencionalidad ética.

La ética de la liberación de Dussel se construye igualmente en torno a la distinción entre ética y moral. Por moral, Dussel entiende “l’ordre des conduites, des actions, des normes en vigueur, établies, dominantes, hégémoniques.”²⁰ Los principios de la moral son siempre históricos, relativos y situados culturalmente. “Pour l’éthique de la libération, le domaine ‘éthique’ - par rapport au ‘moral’ - indique l’espace, le lieu ou le moment de l’‘extériorité’.”²¹ La exterioridad designa al oprimido. Al otro, al excluido de la totalidad que constituye un orden moral. La crítica ética parte de la negación del oprimido para re-cuestionar la validez de la norma moral. Esta crítica negativa “a pour origine l’affirmation de l’opprimé comme autre, comme personne, comme fin, et en tant que tel dans l’extériorité de l’ordre moral.”²² Mientras que todo orden moral es siempre relativo, la ética es una y absoluta: “Autrui est l’au-delà absolu de tout système moral, politique, historique.”²³ Si bien la ética es absoluta, ello no significa que no tenga contenido. En su obra titulada *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, publicada en 1998, Dussel define dicho contenido a través de lo que denomina el “principio material universal de la ética.”²⁴: “El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida (...).”²⁵

Tal como en Ricoeur, existe un abismo infranqueable entre la ética absoluta y la moral siempre relativa. Sin embargo, tal como el filósofo francés, Dussel plantea la necesidad de pasar por la moral. “Sin el cumplimiento de la norma básica de la moral formal las decisiones éticas no adquieren ‘validez’ comunitaria, universal; podrían ser efecto de egoísmo, solipsismo o autoritarismo violento.”²⁶

Queremos llamar la atención de que los dos filósofos no se limitan a plantear esta distinción entre el polo absoluto de la ética y el polo relativo, aunque indispensable, de la moral. Si ellos se limitaran hasta ahí, sus éticas se acabarían en la desesperanza de una conciencia desgraciada que sabe que la realización de la consideración ética está fuera de alcance de la acción moral. Tal conciencia desgraciada no tendría más salida, so pena de caer o en la ilusión del historicismo o del totalitarismo, que la de limitarse a la disciplina de un antiutopismo conservador a la manera de Karl Popper. Antes que ceder al fatalismo, ambos buscan pensar la manera en que los actores pueden crear y recrear las normas que les permitirán vivir mejor con y para otros en instituciones justas, o para decirlo en las categorías de Dussel, aplicando mejor el principio material de la ética.

Este punto es completamente explícito en Dussel. Una de las categorías esencial de la ética de la liberación es la de “praxis de liberación”. Esta consiste en la crítica del sistema normativo vigente y en la institucionalización de un nuevo sistema normativo.

“Praxis de libération (comme acte humain et comme catégorie) indique le moment complexe par lequel un peuple ébranle un système en vigueur, s’ouvre un chemin sur l’ancienne institutionnalité, transpose des phases intermédiaires et transitoires jusqu’à l’instauration d’un nouvel ordre pratique.”²⁷

Para Dussel, “les grands processus de libération (...) sont des processus collectifs de rupture avec la morale institutionnelle, avec l’ordre en vigueur qui les domine.”²⁸ Sin embargo, este proceso no es una praxis anarquista

de destrucción. Tiene por finalidad la producción de nuevas normas que permiten la producción y la reproducción de la vida de los que están excluidos de la antigua totalidad moral. Pensando la praxis de la liberación, Dussel se propone entonces pensar un proceso de creación normativa.

Se puede relevar también en la obra de Ricoeur el intento de pensar la creatividad normativa. En varias ocasiones en *Histoire et vérité* (1955) como en el reciente *Parcours de la reconnaissance*, (2004). Ricoeur explicita la figura de los actos morales “excesivos”, tales como los gestos de amor, el testimonio no violento, o los gestos de petición de perdón.²⁹ Para Ricoeur, estos gestos excesivos tendrían el poder de destabilizar las normas vigentes y motivarnos a recrear las normas del buen vivir en conjunto. Estos gestos son como discursos poéticos que permiten pensar un pacífico vivir juntos como una proposición del mundo posible. Ellos hacen presente la totalidad que considera la ética, un poco a la manera de la presentación de las Ideas de la razón en el juicio reflexivo kantiano. Citemos a Ricoeur a propósito de la no-violencia:

“Il n’est pas en marge du temps, il serait plutôt “intempestif”, inactuel, comme la présence anticipée, possible et offerte, d’une autre époque qu’une longue et douloureuse “médiation” politique doit rendre historique.”³⁰

A través de estos gestos simbólicos que nos dan esperanza en la posibilidad de un buen vivir juntos, Ricoeur, tanto como Dussel, han intentado pensar la creación normativa.

Precisemos por último, que tanto en Ricoeur como en Dussel, el proceso de creación normativa requiere ser continuamente retomado. El “mal del mal”, para Ricoeur, consistiría en pretender efectuar totalmente la síntesis entre la ética y la moral. Dussel afirma, en cuanto a él, que “la prétention d’avoir constitué un ordre éthique réel serait la plus épouvantable totalisation morale de domination.”³¹

Esperamos haber podido demostrar que la finalidad común de pensar la creatividad normativa puede ser reconocida en los proyectos filosóficos de nuestros dos autores. Afirmando esta tesis, nuestra intención no ha sido negar los desacuerdos que existen entre ambos. Hemos querido más bien, defender la idea que analizados desde la común cuestión de la creatividad normativa, las diferencias de punto de vista que podrían contribuir a un proceso de mutuo aprendizaje, cada autor llamaría la atención acerca de una dimensión específica del problema común. Terminemos esta ponencia señalando algunos puntos en los que tal aprendizaje sería posible.

3. Un mutuo aprendizaje a propósito de la cuestión de la creatividad normativa

La ética de la liberación de Dussel podría, en primer lugar, reconsiderar la creencia de Ricoeur en la capacidad de un gesto simbólico para desestabilizar las normas vigentes e iniciar un movimiento de creación normativa. Para Ricoeur, dando a pensar la vitalidad a la que refiere la ética, el gesto ya aludido nos daría acceso a un punto de vista crítico de las normas vigentes y a la vez a una idea directriz que guiaría la producción de nuevas normas. Para Dussel, tal gesto simbólico, como por lo demás toda producción de la imaginación no constituye más que una posibilidad (posible) para el sistema y por tanto arriesga ponerlo en cuestión. Escribe de este modo: “No hay que crear proyectos futuros producto de la pura imaginación y la fantasía, ‘posibles’ para el orden vigente. Hay que saber descubrir en la Exterioridad trascendental del oprimido la ‘presencia’ vigente de la utopía como la realidad actual de lo imposible, sin el auxilio del Otro, imposible para el sistema de dominación.”³² Adoptando el punto de vista del oprimido, la ética de la liberación propone un punto de vista concreto y crítico en relación al sistema. ¿La filosofía ricœuriana de la creatividad normativa no tendría también interés en buscar en la experiencia concreta y material de los seres sufrientes lo que puede desestabilizar las normas vigentes?

Existe también otra cuestión a través de la cual, esta vez la filosofía de Ricoeur podría esclarecer a la ética de la liberación. Se trata de la concientización de los actores. Es preciso destacar que para Dussel, el hecho empírico de la opresión no conduce necesaria y automáticamente a una crítica ética del sistema. Para que las víctimas interpelen las conciencias éticas, es preciso que tomen conciencia de la negatividad y que se forme lo que Dussel

denomina una “consensualidad crítica.”³³ A propósito de este proceso de concientización, Dussel se mantiene, nos parece, bastante ambiguo. Se limita a destacar el rol que puede jugar la comunidad científica crítica en este proceso:

“En el primer momento, es la conciencia crítica ingenua de la misma comunidad de les víctimas (...), en un segundo momento, la comunidad científica co-solidaria produce ciencia humana o social crítica como responsabilidad ética para con la víctima; en un tercer momento, comunitariamente, las víctimas mismas asumen el resultado científico-crítico en su lucha por el reconocimiento: es conciencia práctica crítica ilustrada.”³⁴

¿Cómo se produce este proceso de concientización? ¿Basta producir un discurso científico crítico para concienciar a las víctimas? Acerca de estas cuestiones, Ricoeur sería un buen interlocutor. Todas sus reflexiones acerca de lo que llama refiguración, es decir la capacidad del relato de revelar y transformar las dimensiones de nuestra experiencia viva, debería permitir problematizar y profundizar esta cuestión de la concientización de los actores.³⁵

Hasta aquí hemos evocado brevemente diferentes puntos que podrían ser ocasión de un mutuo aprendizaje acerca de esta problemática común de la creatividad normativa. Nuestro objetivo ha sido ante todo designar el lugar desde el que la confrontación de las filosofías de Ricoeur y Dussel permitiría de ser recomenzada con mayor fecundidad.

Notas

1. Este artículo es el resultado de la adaptación de la intervención hecha en la conferencia anual de la Asociación Caribeña de Filosofía : “Shifting the Geography of Reason VI : Migrations and Diasporas”, (12-15 août 2009, University of Miami, Coral Gables, Florida, USA). Agradecemos Juan Pablo Bermudez por la traducción al español del presente texto, así como por sus comentarios.

2. Los textos de las intervenciones de Dussel y de Ricoeur en el seminario de Nápoles fueron publicadas inicialmente en una publicación italiana titulada *Filosofia e liberazione* (CANTILLO, G. and JERVOLINO, D. (eds.) (1992), Capone Editore, Lecce). De igual manera fueron incluidos en el libro de Enrique Dussel, publicado en 1993 con el título: *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara. La traducción al inglés de dicha obra se tituló *The Underside of Modernity*, Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation (transl. by E. Mendieta, Humanities Press, New-Jersey, 1996), la cual contiene, entre otras cosas, las respuesta de Dussel al texto de Ricoeur (“Response by Enrique Dussel: World System, Politics, and the Economics of Liberation Philosophy”) a la cual hacemos también referencia.

3. RICOEUR, P. (1993), “Respuestas de Paul Ricoeur: Filosofía y Liberación”, in DUSSEL, E. (1993), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 167-175, p. 173.

4. RICOEUR, P. (1993), “Respuestas de Paul Ricoeur: Filosofía y Liberación”, op. cit., p. 167.

5. Ibid., p. 168.

6. Ibidem.

7. RICOEUR, P. (1993), “Respuestas de Paul Ricoeur: Filosofía y Liberación”, op. cit., p. 170.

8. Ibidem.

9. RICOEUR, P. (1993), “Respuestas de Paul Ricoeur: Filosofía y Liberación”, op. cit., pp. 173-174.

10. DUSSEL, E. (1996), *The Underside of Modernity*, Apel, Ricoeur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation, transl. by E. Mendieta, Humanities Press, New-Jersey, p. 216. Se propone la siguiente traducción: “gran horizonte común : el sistema mundial dentro del espacio de mercado global, dominado geopolíticamente por ciertos estados (hoy EEUU, Europa Occidental y Japón) y bajo la hegemonía militar estadounidense”.

11. Ibid., p. 220. Se propone la siguiente traducción: “las críticas que lo acusan de leninismo y de marxismo estándar”.

12. Ibidem. Se propone la siguiente traducción: “Los ‘pobres’ (carentes de medios institucionales e históricos para la reproducción de la vida) del planeta reclaman (un reclamo teórico y ético) una filosofía ‘económica’”.

13. Ibid., p. 229. Se propone la siguiente traducción: “Es esencial desarrollar una economía que integre la ética como fundamento de su desarrollo”.

14. Ibidem. Se propone la siguiente traducción: “Acepto la sugerencias y advertencias de Ricoeur. De hecho las suponía, y creo que la economía sin política no es racional, sino un economicismo totalitario, injustificable desde el punto de vista de una filosofía de la liberación. Sin embargo, estoy consciente de un cierto politicismo en Habermas, Ricoeur et al.”.

15. DUSSEL, E. (1993), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* Universidad de Guadalajara, Guadalajara, p. 150.

16. Ibid., p. 148.

17. RICOEUR, P. (1995), “Avant-propos”, in *Le juste, Esprit*, Paris, pp. 7-27, p. 19. Se propone la siguiente traducción: “es bajo la condición de la imparcialidad que la indignación puede librarse del deseo de venganza que incita a la víctima a hacer justicia pour su cuenta”.

18. RICOEUR, P. (1964b), “Etat et violence”, in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Seuil, Paris, pp. 246-259, p. 249. Se propone la siguiente traducción: incluso bajo “su forma más ajustada, más legítima, la justicia ya es una manera de restituir el mal por mal”.

19. RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, siglo xxi de España editores, Madrid, p. 175.

20. DUSSEL, E. (1989), “Ethique de la libération”, in A. Jacob (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, P.U.F., Paris, pp. 149-154, p. 149. Se propone la siguiente traducción: “el orden de las conductas, de las acciones, de las normas en vigor, establecidas, dominantes, hegemónicas”.

21. Ibidem. Se propone la siguiente traducción: “Para la ética de la liberación, el dominio “ético” - con respecto a lo ‘moral’ - indica el espacio, el lugar o el momento de la ‘exterioridad’”.

22. DUSSEL, E. (1989), “Ethique de la libération”, op. cit., p. 150. Se propone la siguiente traducción: “tiene por origen la afirmación del oprimido como otro, como persona, como fin, y en tanto tal, en la exterioridad del orden moral”.

23. Ibidem. Se propone la siguiente traducción: “el otro es el más allá de todo sistema moral, político, histórico”.

24. DUSSEL, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, p. 140.

25. Ibidem.

26. Ibid., p. 201.

27. DUSSEL, E. (1989), “Ethique de la libération”, op. cit., p. 151. Traducción libre: Praxis de liberación (como acto humano y como categoría) indica el momento complejo mediante el cual un pueblo sacude el sistema vigente, se abre un camino sobre la antigua institucionalidad, plantea fases intermedias y transitoria hasta la instauración de un nuevo orden práctico”.

28. Ibidem. Se propone la siguiente traducción: “Los grandes procesos de liberación (...) son procesos colectivos de ruptura con la moral institucional, con el orden vigente que los domina”.

29. Cf. LOUTE, A. (2008), *La création sociale des normes, De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricoeur*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York, pp. 274-282 ; LOUTE, A. (2010), “La creación social de las normas en Paul Ricoeur”, en *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, R. Salas Astraín (éd.), Ediciones UCSH/Ediciones UCTEMUCO, Santiago/Temuco, 2010, pp. 151-179; LOUTE, A. (2013), “The Gift and Mutual Recognition : Paul Ricoeur as a Reader of Marcel Hénaff”, in *Paul Ricoeur and the Task of Political Philosophy*, JOHNSON, G. and STIVER, D. (eds.), Lexington Books, 2013, pp. 105-123.

30. RICOEUR, P. (1964a), “L'homme non-violent et sa présence à l'histoire”, in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Seuil, Paris, pp. 235-245, p. 241. Traducción libre : Ésta no está al margen del tiempo, sino que sería más bien “intempestiva, inactual, como la presencia anticipada, posible y ofrecida de otra época que, gracias a una larga y dolorosa “mediación” política, debe devenir histórica

31. DUSSEL, E. (1989), “Ethique de la libération”, op. cit., p. 150. Se propone la siguiente traducción: “Pretender haber constituido un orden ético real sería una espantosa totalización moral de dominación”.

32. DUSSEL, E. (1993), *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, op. cit., p. 18.

33. DUSSEL, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 463

34. Ibid., p. 493.

35. Ricoeur, al final de su intervención, insiste en la importancia de este proceso de refiguración: “a este respecto Domenico Jervolino ha subrayado la importancia de la función de refiguración ejercida en los textos sobre el nivel del actuar humano efectivo. Es gracias a este proceso de refiguración que la crítica textual se reinscribe en el centro mismo de la filosofía de la acción” (RICOEUR, P. (1993), “Respuestas de Paul Ricoeur: Filosofía y Liberación”, op. cit., p. 174). A propósito de Domenico Jervolino, cf. ; JERVOLINO, D. (1991), “Herméneutique de la praxis et éthique de la libération”, in GREISCH, J. et KEARNEY R. (éds.), Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique, Cerf, Paris, pp. 223-230 ; JERVOLINO, D. (1993), “Pour une philosophie de la Libération du point de vue cosmopolitique”, en Actuel Marx, n°14, pp. 175-184.

Bibliografía

- CANTILLO, G. and JERVOLINO, D. (eds.) (1992), *Filosofia e liberazione*, Capone Editore, Lecce.
- DUSSEL, E. (1989), “Ethique de la libération”, in A. Jacob (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, P.U.F., Paris, pp. 149-154.
- DUSSEL, E. (1993), *Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- DUSSEL, E. (1996), *The Underside of Modernity*, Apel, Ricœur, Taylor, Rorty and the Philosophy of Liberation, transl. by E. Mendieta, Humanities Press, New-Jersey.
- DUSSEL, E. (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid.
- JERVOLINO, D. (1991), “Herméneutique de la praxis et éthique de la libération”, in GREISCH, J. et KEARNEY, R. (éds.), Paul Ricoeur, Les métamorphoses de la raison herméneutique, Cerf, Paris, pp. 223-230.
- JERVOLINO, D. (1993), “Pour une philosophie de la Libération du point de vue cosmopolitique”, in Actuel Marx, n°14, pp. 175-184.
- LOUTE, A. (2008), *La création sociale des normes, De la socio-économie des conventions à la philosophie de l'action de Paul Ricoeur*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York, pp. 274-282.
- LOUTE, A. (2010), “La creación social de las normas en Paul Ricoeur”, en *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, R. Salas Astraín (éd.), Ediciones UCSH/Ediciones UCTEMUCO, Santiago/Temuco, 2010, pp. 151-179.
- LOUTE, A. (2013), “The Gift and Mutual Recognition : Paul Ricoeur as a Reader of Marcel Hénaff”, in Paul Ricoeur and the Task of Political Philosophy, JOHNSON, G. and STIVER, D. (eds.), Lexington Books, 2013, pp. 105-123.
- PURCELL S. (2010), « Space and Narrative, Enrique Dussel and Paul Ricoeur: The Missed Encounter », in *Philosophy Today*, Vol. 54:3, pp. 289-298.
- PURCELL S. (2011), « Recognition and Exteriority, Towards a Recognition-Theoretic Account of Globalization », in *Etudes Ricoeuriennes*, Vol. 2, n°1, pp. 51-69.
- RICOEUR, P. (1964a), “L'homme non-violent et sa présence à l'histoire”, in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Seuil, Paris, pp. 235-245.
- RICOEUR, P. (1964b), “Etat et violence”, in *Histoire et vérité*, troisième édition augmentée de quelques textes, Seuil, Paris, pp. 246-259.
- RICOEUR, P. (1995), “Avant-propos”, in *Le juste*, Esprit, Paris, pp. 7-27.
- RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, siglo xxi de España editores, Madrid.

Address correspondence to:

Alain Loute
Chercheur associé, Centre de Philosophie du Droit,
Université catholique de Louvain, Belgium
alainloute@gmail.com